

Article

« Le progrès. De la temporalité historico-anthropothéologique et symbolique à la temporalité technoscientifique et évolutionniste »

Gilbert Hottois

Laval théologique et philosophique, vol. 46, n° 3, 1990, p. 337-351.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400556ar>

DOI: 10.7202/400556ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LE PROGRÈS. DE LA TEMPORALITÉ HISTORICO-ANTHROPOTHÉOLOGIQUE ET SYMBOLIQUE À LA TEMPORALITÉ TECHNOSCIENTIFIQUE ET ÉVOLUTIONNISTE

Gilbert HOTTOIS

RÉSUMÉ. – Cette étude commence par l'analyse des présupposés philosophiques de l'idée de progrès qui sont l'anthropologocentrisme et la conception de la temporalité comme historique. Formellement, la notion de progrès est à comprendre comme le procès d'accomplissement de l'espèce humaine en tant que telle, c'est-à-dire conformément à la différence anthropologique qui la projette sur sa trajectoire d'évolution spécifique qui est symbolique (culturelle, historique). Ce devenir de l'anthropologos est conçu comme incommensurable (ontologiquement distinct) avec la temporalité de l'évolution biophysique. Un problème surgit en raison de l'alliance, nouée au 18^e et 19^e siècles, entre l'idée de progrès et le développement des sciences et des techniques dans la mesure où, au 20^e siècle, une évaluation simplement historique et anthropologocentrée de la technoscience ne paraît plus pouvoir rendre compte de la réalité et du possible de celle-ci, ni sur le plan théorique ni sur le plan pratique. Dans la mesure où elle reste centrée sur la notion historico-anthropologique de progrès, la philosophie contemporaine est incapable de penser sérieusement certains aspects de la technoscience.

La plupart du temps, la philosophie contemporaine tourne plus ou moins rond à l'intérieur de l'anthropologisme ou d'un anthropologocentrisme. Cette «foi» anthropologocentrée est affirmée soit sur le mode volontariste soit comme une sorte de nécessité de la raison. Et là où la trop grande complicité de l'anthropologisme et de la philosophie du sujet avec l'autonomisation d'une rationalité et d'une liberté technocratique et/ou décisionniste est perçue comme nihiliste, ou là où, plus vaguement, l'anthropologocentrisme est ressenti comme trop restrictif, voire étouffant, c'est une nostalgie qui s'avoue et qui régressivement en appelle à un retour à la religion ou

à quelque fondamentalisme onto-théo-métaphysique. L'analyse qui suit est aussi une critique indirecte de l'anthropologocentrisme de la pensée philosophique contemporaine. Mais cette critique ne procède pas — ou alors cela est inconscient — d'une nostalgie métaphysique ou religieuse. Elle provient, au contraire, de la prise au sérieux de certains aspects — pratiques et théoriques — de la technoscience contemporaine qui me paraissent occultés, maîtrisés ou méprisés d'une façon consternante par les philosophes.

La philosophie contemporaine fait généralement comme si tout commençait ensemble: le monde, le sens, les valeurs, le langage, l'homme, l'histoire, la société... La philosophie fait circuler le sens au sein de ce complexe synchrone et, pensant à partir de lui tout ce qui prétend l'excéder, croit, du même coup, récupérer en son sein l'essentiel de cet excès. Mais elle le manque en tant qu'excès. Nous avons envie de dire que pour l'essentiel les philosophes — et bien sûr tout spécialement la philosophie anthropologocentrée — sont créationnistes et pré-darwiniens. La philosophie ne veut rien savoir de l'origine réelle, hétérologique, du complexe auquel elle s'identifie et au sein duquel le sens, c'est-à-dire le logos, circule. Or, nous apprend-on, ce complexe — l'anthropologos — a été produit par un procès vieux de quinze milliards d'années qui, sauf hypothèse téléologique, c'est-à-dire théologique à des degrés variables, n'était régi par aucun sens, aucun logos, aucun verbe ni discours. À cet hétérologique, qui est le corrélat réel de la technoscience, la tautologie philosophique prend généralement soin de ne pas se frotter.

Ce qui nous intéresse, c'est cela même qui n'apparaît que par les fissures, la plupart du temps hâtivement colmatées, de l'anthropologocentrisme, fissures qui laissent deviner cet hétérologique, préhistorique ou posthistorique, ananthropologique. Avant d'aborder notre propos principal, nous voudrions brièvement et exemplairement évoquer une fissure habermassienne et son colmatage. Il s'agit de quelques lignes dans *La Technique et la science comme Idéologie*.

Épinglant dans les prévisions de Kahn tout ce qui va dans le sens de l'objectivation machinique de l'homme, Habermas évoque l'éventualité de «systèmes autorégulés du type homme-machine soumis à un contrôle physique» et entraînant la désuétude de la médiation symbolique (c'est-à-dire linguistique-normative) de la détermination du comportement, devenu causal et fonctionnel: rigoureusement opératoire. Et il ajoute: «Alors, les anciennes zones de conscience, développées dans la communication par le langage, ne pourraient se trouver qu'entièrement asséchées.» Pour cependant remettre aussitôt les choses dans leur juste perspective: «Ce phantasme cybernétique d'une autostabilisation des sociétés, en quelque sorte analogue à l'instinct (...) pousse à bout, sur un mode utopique négatif, des hypothèses vagues qui sont à la base de la conscience technocratique.»¹ Ce passage est aussi intéressant qu'exceptionnel. Pour plusieurs raisons. D'abord, parce qu'il prend, un instant au moins, au sérieux l'idée d'une déconstruction-intégration radicalement technicienne et asymbolique de l'humanité entraînant la massification ou fusion opératoires des hommes entre eux, des hommes et de la technique, des hommes et de la nature: le système homme-machine

1. J. HABERMAS, *La technique et la science comme Idéologie*, «Les essais», CLXXXIII, Paris, Gallimard, 1973, pp. 66-67.

autorégulé à la manière de l'instinct, et menaçant d'entraîner aussi la dissociation, le «splitting» non symbolique de l'espèce humaine dans la mesure où de telles reconstructions techniciennes ne concerneraient qu'une fraction de l'espèce et pourraient d'ailleurs se multiplier dans des sens opératoires divers. Mais la citation d'Habermas est encore révélatrice par la réaction qu'elle contient et qui en clôt la parenthèse: *on ne croit pas vraiment à la possibilité d'une dissociation mutationnelle techniquement provoquée et asymbolique de l'espèce humaine*. Ce sont là des *phantasmes*, des symboles dissociés, induits par la schizoïdie de la société contemporaine tentée par la technocratie. Le seul danger réel est politique: le pouvoir est générateur de symboles dissociés puisqu'il place le dominé à la fois dans un état de fusion sans distance — le dominé n'existe que parce qu'il participe au pouvoir — et dans un état d'altérité radicale: il n'y a pas de commune mesure entre le sujet et le maître. Mais le pouvoir, c'est la *Puissance*, et les notions d'autorité, de maîtrise et de domination n'épuisent pas la *Puissance*. Celle-ci est aussi le possible, l'ouvert radical du possible. Par là, la *Puissance* nous paraît outrepasser sa seule détermination politique qui la confine à l'intérieur d'une anthropo-logie. Un anthropo-logos dissocié et en attente de réparation. La puissance du possible, c'est la technique qui l'exprime et notamment dans l'impératif technicien: Il faut faire tout ce qui est possible, effectuer toutes les expériences. La dissociation symbolique de l'espèce peut être nommée politique, c'est-à-dire effet de la face dominatrice de la puissance qui fausse toute relation symbolique et ruine la communication. La dissociation non symbolique de l'espèce devrait être nommée technicienne: elle procède de la puissance en tant que liberté illimitée du possible. Elle ne s'inscrit plus dans le cercle d'aucune anthropologie. Elle fait de l'humanité parlante dans sa totalité symbolique un fragment ou une phase du possible cosmique et se surprend à l'idée d'un logos qui pourrait être un jour, comme tel et avec l'espèce qui la porte, fossile.

L'affirmation théorique de l'enracinement anthropologique-historique de la science et de la technique est au centre du rationalisme dialogique et il est considéré, pour des raisons philosophiques essentielles, comme indépassable. De telle sorte que celui qui contesterait cette conception anthropocentriste de la technoscience n'est pas seulement dangereux mais aussi et surtout dans l'erreur. «Il est bien évident que cette thèse d'un développement autonome du progrès technique est fausse»² déclare Habermas. Autrement dit — et ceci nous paraît capital — tout est en place dans le rationalisme dialogique pour refuser toute possibilité sérieuse à des phantasmes post-historiques de reconstruction technicienne de l'espèce. Pourtant, nous sentons un malaise, une ambiguïté dans le rationalisme communicationnel du dialogique face à ces «phantasmes». Il paraît absolument convaincu qu'ils ne peuvent se réaliser. Mais il n'en déduit pas qu'ils sont bénins, que leur irréalité est sans gravité. Certes, on pourra toujours rétorquer qu'ils ne sont pas bénins parce qu'ils sont des «symboles de dissociation et de négation du symbolique» et que de tels symboles sont dangereux pour les êtres symboliques que nous sommes. Il n'empêche que l'impression persiste que tout cela ne peut pas se réaliser parce que cela ne *doit* pas se réaliser. Par cette attitude, le rationalisme dialogique nous paraît passer à côté de la particularité essentielle de

2. *Ibid.*, p. 92.

notre contemporanéité: le fait justement que l'homme commence — quoi qu'en dise le philosophe — à disposer de la capacité opératoire de faire passer ces phantasmes du rêve ou du cauchemar à la réalité.

*

* *

Nous allons tenter d'analyser quelques aspects de l'évolution du rapport entre l'idée de progrès d'une part, et les sciences et la technique d'autre part. Nous montrerons ainsi que la tendance contemporaine à identifier progrès et développement technoscientifique risque d'avoir, au moins pour une part, un effet de destruction de la notion même de progrès qui est historique et anthropologique, parce que *la portée des technosciences* est, aujourd'hui, très différente de celle des sciences et techniques au 18^e et encore au 19^e siècles, c'est-à-dire à l'époque où une certaine alliance entre progrès, sciences et techniques s'était nouée. Il y a même, pensons-nous, une incompatibilité entre la technoscience et les présupposés philosophiques de l'idée de progrès.

1. LE PROGRÈS COMME SYMBOLE

Le cadre philosophique le plus général postulé par la notion de progrès est celui d'une temporalité *historico-anthropologique*. Ce cadre comprend donc d'abord, une certaine conception du temps qu'il faut entendre comme une *histoire*. Une telle conception du temps ne se rencontre ni dans la mythologie ni dans la philosophie anciennes. Pour celles-ci, le temps est soit cyclique, soit dépourvu de sens, soit — et le plus souvent — presque dépourvu de réalité ou d'importance. De Parménide à Platon, le devenir est plus illusoire que réel, seule *est* vraiment l'éternité atemporelle accessible par la connaissance contemplative. Même pour Aristote, le monde du devenir n'est que le monde sublunaire où règnent la corruption, l'éphémère, l'imparfait, le changeant.

Primitivement, la notion d'une temporalité historique est une invention judéo-chrétienne. Que comporte cette notion? D'abord, que le temps a de l'importance, de la réalité, une valeur spécifique. Deuxièmement, que le temps constitue une succession qui a *sens*, c'est-à-dire un début, une direction et une fin qui est aussi finalité. Afin de comprendre la notion de temporalité historique, il suffit, somme toute, de songer à ce qu'est une *histoire*. Une histoire, c'est-à-dire un récit, une narration, est l'expression discursive et symbolique d'une succession d'événements qui se tiennent et qui forment une totalité où le début et la fin, d'une certaine façon, se répondent. Le début d'une histoire est le début de et pour sa fin, et cette fin n'est que l'accomplissement ultime qui résulte d'un certain commencement et de ce qui s'en est suivi. La structure du temps historique est herméneutique. C'est en cela et pour cela que l'histoire est le temps du sens et le sens du temps. Sans doute y a-t-il là un cercle: entre le début et la fin, mais ce cercle est unique; il y a *une* Histoire Universelle et non une série infinie et absurde — insensée — de cycles, comme dans la temporalité mythique. Par ailleurs, ce cercle n'est pas purement répétitif: la fin de l'histoire n'est pas retour au début, mais accomplissement ou développement de ce qui était contenu dans le début.

La temporalité historique est essentiellement eschatologique : devenir fini, parce qu'en vue d'une Fin qui est aussi Sens. C'est probablement saint Augustin qui, dans *La cité de Dieu* a, dès la fin de l'Antiquité, pour la première fois, condensé l'essentiel des caractères de la temporalité historique eschatologique. Il l'a fait selon un horizon théologique : la Fin de l'Histoire terrestre étant, en somme, l'apocalypse et l'avènement de la Cité de Dieu. Toutefois, cet horizon théologique n'est pas, au contraire, exclusif de la dimension *anthropologique* qui est l'autre présupposé de la notion de progrès. C'est que le progrès historique est toujours progrès *de* l'Humanité, si pas nécessairement progrès *par* l'Humanité. L'eschatologie augustinienne fournit une structure formelle dont seuls les contenus vont changer au cours des siècles et jusqu'à aujourd'hui.

Cette structure historico-anthropologique présente trois phases temporelles significatives : le commencement - le procès progressif - la fin. En deçà du commencement et au-delà de la fin, il n'y a pas de durée historique. Enfin, un autre élément important est le moteur ou l'instrument du progrès.

Dans sa réalisation première, cette structure prend, schématiquement, les contenus suivants : le commencement de l'Histoire est le péché et la chute originels ; le procès progressif est la durée nécessaire pour que l'humanité retrouve ce qu'elle a perdu à l'origine mais sous une forme désormais inaliénable ; la fin de l'Histoire est cette nouvelle coïncidence de l'Humanité avec elle-même dans le Royaume de Dieu. Avant et après l'Histoire règne l'éternité divine. Au cours de l'Histoire, l'Homme doit co-œuvrer à se retrouver. Mais le moteur de cette (re) conquête de soi est principalement l'œuvre de Dieu lui-même par l'instrument de la rédemption et de la grâce. Dans le cadre théologique du progrès historique, la prise en charge par l'homme de la désaliénation de sa propre essence reste fort limitée. Si la chute semble bien être le fait mystérieux de la liberté humaine mal utilisée, la rédemption et le salut sont l'œuvre de Dieu. La Providence divine planifie presque intégralement l'eschatologie historique de l'humanité.

La structure que nous venons d'illustrer est la trame fondamentale à partir d'où l'idée de progrès est intelligible en Occident. Ce qui change, ce sont les remplissements de cette forme suivant surtout deux grandes possibilités : l'interprétation religieuse que nous avons brièvement évoquée et qui est primitive ; l'interprétation sécularisée ou laïque qui va multiplier les variantes à partir des 16^e, 17^e et surtout 18^e siècles. Mais toujours, on va retrouver, *mutatis mutandis*, les aspects que nous avons repérés et qui sont :

1. un avant-l'histoire qui n'est évidemment pas historique mais pas nécessairement non temporel : songeons à l'évolution de la vie avant l'émergence de l'Homme ;
2. l'origine, c'est-à-dire l'apparition ambiguë de l'Homme. Ambiguë parce que cette apparition est toujours quelque part manquée : à l'origine, l'Homme est comme à la fois accordé et empêché, retenu, inachevé ;
3. le procès historique proprement dit qui est le progrès de l'Humanité vers elle-même, c'est-à-dire vers son propre accomplissement, ou vers la reconquête de soi ;

4. la fin de l'Histoire où la faute est réparée, la lacune comblée, le potentiel actualisé. L'Humanité alors coïncide avec elle-même dans la transparence lumineuse et heureuse de son essence plénière;

5. un après-l'histoire dont, avec la sécularisation du schéma historique, on parlera de moins en moins, mais qui ne peut être assimilé encore à un devenir historique puisque l'Histoire est achevée.

Enfin, en ce qui concerne le moteur du progrès, il s'agira de plus en plus de l'Homme lui-même ou, dans une certaine mesure, de la Nature, qui aurait imprimé dans l'espèce humaine, laissée par la Nature comme inachevée, le dessein de son accomplissement. Et, s'agissant de l'Homme comme maître de son auto-accomplissement historique, les sciences et les techniques seront de plus en plus sollicitées comme les instruments de cet auto-accomplissement anthropologique. Voici, schématiquement, encore quelques illustrations de cette forme.

1. *Variantes sur l'origine*: au départ, l'humanité est potentielle ou asservie ou aliénée; la cause en est de nature à la fois externe (par exemple: la rareté des biens, la dureté des conditions naturelles d'existence...) et interne (par exemple: l'égoïsme, la violence, l'ignorance, l'ambivalence de la liberté humaine, etc.).

2. *Variantes sur le progrès et ses moyens*: Dieu écarté, l'homme ne pouvant plus compter que sur lui-même, les moyens du progrès vont se répartir en deux espèces: le développement des sciences et des techniques qui devront permettre de connaître et de dominer la nature extérieure et la nature humaine et qui aideront à produire la Cité parfaite dans une nature maîtrisée pour le bien de l'homme; le progrès moral ou spirituel, lié à la tradition et à l'éducation, mais non programmable ni productible technoscientifiquement. C'est ce second progrès qui est généralement compris comme le progrès authentique, c'est-à-dire celui qui rapproche l'Humanité en tant que telle d'elle-même. *En tant que telle* signifie: en tant que l'Humanité n'est pas simplement de l'ordre de la nature, de la matière ou de la technique, mais bien de l'ordre de la liberté et de la raison: du logos.

3. *Variantes sur la Fin*: règne de la Liberté, de la Raison, du Bonheur, de l'Union dans la Paix et la Fraternité; règne de l'Universalité et de la Transparence; Société sans classes ni rapports de pouvoir; société de la communication ou du dialogue émancipés; cité de l'abondance, du loisir et de l'amour, etc. Des utopies de T. More ou de F. Bacon, à l'Idéal des Lumières, aux Idées de Kant, à la foi marxiste et aux espérances néo-marxistes mises au goût cybernétique et communicationnel, les concrétisations métaphorico-conceptuelles de la Fin de l'Histoire sont innombrables. Il y a là une source imaginaire et symbolique d'action et d'espérance socio-politique immense, car ces utopies sont généralement centrées sur le concept d'une société telle que l'Humanité aura pu y dépasser les contradictions et aliénations de sa condition et de sa nature. À ces avenir réconciliés, on croit plus ou moins. On estime la Fin plus ou moins proche et accessible. Kant avait eu la sagesse de préférer l'Idée à l'Utopie: pour lui, le Règne des Fins, l'Humanité accomplie, constitue bien le but de l'Histoire, mais dans la lucidité morale que ce but demeurera à jamais à advenir, comme un devoir, un sens, un espoir, peut-être... Ce qui n'empêche pas Kant d'écrire: «On peut considérer l'histoire de l'espèce humaine dans son ensemble comme l'exécution d'un

plan caché de la nature en vue de la réalisation d'une constitution étatique parfaite (...) le seul état dans lequel peuvent se développer pleinement toutes les dispositions de l'humanité.»³

Ainsi que l'a montré K. Axelos (*Marx, penseur de la technique*), chez K. Marx, le rôle dévolu aux sciences et surtout aux techniques, sous le nom de «moyens de production», tend à devenir décisif. La technique devient ainsi le moteur de l'Histoire et le principal instrument de l'eschatologie. C'est grâce à elle que l'homme réussira à dominer la nature, à vaincre la rareté et, finalement, à se réconcilier. Cependant, Marx reste philosophe et sa pensée du devenir historique de l'humanité conserve une authentique profondeur irréductible à un matérialisme non dialectique simpliste. Il en va bien autrement des conceptions progressistes beaucoup plus prosaïques qui attendent des développements technoscientifiques la solution et la dissolution de toutes les contradictions et limites d'une condition humaine qui n'est même plus sérieusement pensée, mais qui est réduite présomptivement à un ensemble de besoins, de dynamiques et de (dés)équilibres de nature biochimique, physique. Or, c'est en ce point précisément où s'impose l'idée selon laquelle les technosciences contemporaines sont les seuls acteurs effectifs du progrès, en ce point où l'on attend d'elles la «solution» de l'Humanité, et où une sorte de matérialisme opératoire triomphe, c'est en ce point que, comme nous allons tenter de le montrer dans la seconde partie de cette analyse, la notion de progrès bascule et perd son sens, suite à l'éclatement de ses présupposés historico-anthropologiques. Mais avant d'aborder cet aspect, résumons d'une façon un peu différente ce que nous avons dit jusqu'ici et montrons en quel sens nous avons rencontré le progrès comme symbole.

En des termes contemporains et qui préparent la mise en question qui va suivre, qu'est-ce que le progrès de l'Humanité? C'est cette durée *interne* à la progression de l'espèce *Homo* vers son propre accomplissement, vers son *entéléchie* pour reprendre un vieux mot qui évoque la forme aristotélicienne finale parfaitement actualisée, ou encore vers son *imago* pour reprendre une notion qui décrit la forme terminale et adulte d'un être vivant à la fin d'une série de métamorphoses accomplissantes. Bien que pensant à une époque antérieure à la Révolution darwinienne, Kant avait déjà bien formulé cela dans un bref essai intitulé «Le genre humain est-il en constant progrès vers le mieux?»⁴, puisqu'il précise que le progrès n'est pas à entendre dans un sens biologique, par exemple, comme l'apparition de «nouvelles races humaines», mais qu'il s'agit du progrès de l'Homme lui-même, non suivant le concept de genre ou d'espèce mais de la *totalité* des hommes socialement réunis sur terre.

C'est bien ce que nous entendions par «évolution interne à l'espèce humaine», c'est-à-dire évolution du *logos* de l'espèce humaine, de son essence qui est son logos mais qui est, en même temps, de l'ordre du logos, c'est-à-dire de la raison (universel). L'Histoire, c'est la durée progressive d'accomplissement du logos d'Homo.

L'homme a été défini par le philosophe comme le *zoon logon echon*: le «vivant parlant», si *logos* désigne bien d'abord le langage dans sa portée d'universalité. On

3. E. KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Bordas, p. 22.

4. Id., *Le conflit des facultés*, Paris, Vrin, [1798], pp. 53-99.

peut dire aussi que l'homme est l'animal symbolique, le vivant qui, grâce au pouvoir de symbolisation, s'arrache à l'animalité et se propulse sur une trajectoire d'évolution intraspécifique, non pas biologique, mais *historique*: une évolution qui a sens et fin, une évolution qui est évolution du sens puisqu'elle est évolution du logos. Or, les moyens essentiels et propres d'une telle évolution non biologique et non physique ne peuvent être ceux de la simple nature biophysique même techniquement dominée. Ces moyens doivent être ceux du sens: des moyens culturels, symboliques. En des termes plus traditionnels, on dirait des moyens moraux et spirituels. Voilà pourquoi la philosophie du progrès historique de l'Humanité ne peut recevoir le progrès matériel, spécialement technoscientifique, que comme subordonné au progrès essentiel: celui de l'esprit, du logos, du symbole, c'est-à-dire de cela qui tient ensemble l'Humanité comme telle et qu'elle a pour vocation d'accomplir. Le progrès techno-matériel n'est qu'un adjuvant du progrès symbolique: au mieux, c'est-à-dire bien utilisé, il doit faciliter celui-ci et aider à conduire l'espèce *Homo* vers elle-même.

Aujourd'hui, il est difficile de comprendre encore la notion de progrès historique de l'Humanité, qui est une figure de la temporalité, sans la délimiter par rapport à la notion d'évolution de la vie et du cosmos qui est une autre figure de la temporalité. La philosophie du Progrès postule qu'avec l'apparition de l'espèce *Homo* n'apparaît pas simplement une autre espèce vivante. Avec *Homo* émerge un autre type d'évolution, une qualité différente du temps, inhérente au destin de l'espèce humaine à un point tel que l'on peut dire que l'Histoire *tisse* l'essence même de l'Humanité toujours en devenir de soi. Et la trame de ce devenir n'est pas constituée de réaménagements physiques, biologiques, matériels, telles les mutations génétiques: elle est un chemin symbolique, c'est-à-dire aussi de tradition: la tradition est la continuité historique et progressive du logos humain. Étant symbolique, le progrès est traditionnel. Le symbolique est cela qui, composant la texture d'*Homo*, tient l'Humanité ensemble dans la synchronie de l'espace et dans la diachronie du temps. C'est pourquoi la Cité ou la Société sont des symboles si éminents du symbolique — du Logos, qui est reliance — et que la notion de «Société de Communication Émancipée», telle qu'on la rencontre chez Apel-Habermas, exprime avec tant de perspicacité l'idée du Progrès Historique de l'Humanité. Toute la philosophie sociale et politique reçoit son inspiration la plus haute de cette pensée anthropologocentrée qui non seulement fait du progrès le symbole suprême mais préserve l'idée que le progrès essentiel est de nature symbolique. La philosophie sociale et politique peut-elle, toutefois, légitimement épuiser le questionnement philosophique? Car c'est cette philosophie anthropologocentrée qui constitue l'essentiel de l'horizon général de la pensée contemporaine et, bien entendu, celui de l'idée de Progrès, du moins depuis sa sécularisation ou sa laïcisation; c'est cette philosophie anthropologocentrée que la technoscience contemporaine et ses possibles nous paraissent focalement devoir remettre en question.

II. TECHNOSCIENCE ET ÉVOLUTION

Voici quelques points forts de la philosophie anthropologocentrée:

— la centration de la pensée sur l'homme (et non sur Dieu ou sur la *Physis*, par ex.): l'*anthropos*;

— l'élection de l'Homme, grâce à une différence spécifique qui le rend, en principe, irréductible aux autres formes de vie: le *logos*;

— le confinement de la temporalité digne d'intérêt philosophique à la durée historique, c'est-à-dire à l'*Histoire* de l'accomplissement interne de l'*anthropologos*;

— l'identification du progrès historique, comme progrès du *logos* de/en l'homme, c'est-à-dire comme *symbolique*;

— la subordination et l'intégration des autres formes de progrès - et notamment du progrès technoscientifique - à ce progrès historico-symbolique essentiel.

Notons deux corollaires:

— la temporalité pré-historique est évacuée, ignorée; ceci est particulièrement remarquable dans le marxisme qui se veut pourtant matérialiste mais est incapable d'intégrer sérieusement cette durée cosmique, biophysique évolutive;

— les technosciences et leurs productions sont assimilées à un ensemble de moyens et d'outils au service de l'homme. C'est le principe même de l'humanisme progressiste hérité du 17^e et 18^e siècle.

Nous allons maintenant tenter de montrer que l'anthropologocentrisme, postulé par l'idéologie du Progrès qui demeure la principale justification de la Recherche et du Développement technoscientifiques, est débordé par la technoscience, et du point de vue théorique et du point de vue pratique.

a) *L'anthropologocentrisme ne peut rendre compte de la portée pratique, effective et possible, des technosciences.*

Nous nous limiterons à un certain nombre d'indications suggestives dont la plupart ont été développées ailleurs⁵.

1. Les technosciences et leurs productions ne constituent plus simplement un ensemble de moyens-instruments à la disposition de l'homme, comme une sorte de boîte à outils gigantesque. La technique est bien davantage un système ou un réseau de systèmes intégrés de façon complexe et concrétisés en un milieu qui englobe l'homme et tend à englober aussi la nature et à inscrire la culture par le biais de l'informatisation. La technique n'est plus locale, mais totale, planétaire.

2. Ainsi que J. Ellul, notamment, l'a montré magistralement⁶, cet univers technicien tend à se développer selon sa logique propre par une sorte d'auto-accroissement quasi autonome. Ceci signifie que tout ce qui est possible à une certaine étape du développement technoscientifique est tenté et réalisé. Autrement dit, la R. et D. technoscientifiques tendent à suivre la règle du possible technoscientifique bien plus que quelque norme sociale, politique ou éthique et les hommes tendent à en être au moins autant les auteurs que les sujets.

5. Cf. nos ouvrages: *Le signe et la technique* (Paris, Aubier, 1984); *Pour une éthique dans un univers technicien* (Bruxelles, Éd. de l'Université, 1984).

6. J. ELLUL, *Le système technicien*, Paris, Calmann Lévy, 1976.

3. Les technosciences développent des capacités croissantes de manipulation de l'humain selon toutes ses dimensions: de la conception à la mort; de l'expérience interne à l'expérience externe; du corps à l'esprit; de l'individu à l'espèce... Songeons seulement, à cet égard, aux technosciences telles que les neurosciences avec la neurochimie, la procréatique, la technologie des prothèses, les biotechnologies et, spécialement, la génétique... Cette capacité manipulative ou opératoire des technosciences traite déjà la nature comme intégralement remodelable, plastique, restructurable et exploitable à l'indéfini des possibles. Mais elle prend aussi pour cible l'homme qui est, ainsi, de plus en plus «naturalisé», comme un vivant parmi les autres, voire objectivé et donc livré à la manipulation jusque dans sa différence spécifique, le *logos*, arraisonné par des technosciences telles que les sciences cognitives, l'intelligence artificielle ou les neurosciences.

Or, si l'homme, selon ses dimensions les plus essentielles, entre ainsi, de plus en plus, dans le champ de la manipulabilité technoscientifique, si l'espèce *homo*, elle-même, devient un tremplin des possibles technoscientifiques, on ne voit plus du tout comment elle pourrait encore être la mesure et la finalité de la R. et D., ainsi que le croit l'humanisme associé à l'anthropologocentrisme. Si l'homme jusque dans son *logos* — c'est-à-dire la culture, le symbolique — devient objet de la manipulation technoscientifique, le *logos* de l'homme ne peut plus fonder le sens et la finalité de la technoscience. Celle-ci tend à s'autonomiser en techno-évolution que les hommes servent bien plus qu'ils ne sont servis par elle.

4. Il convient enfin de souligner la *différence* du signe et de la technique, ou de la relation symbolique et de la relation technoscientifique à ce qui est. Le signe laisse être les choses et les événements et il leur donne sens. L'homme, parce qu'il est le vivant symbolique, parle l'espace et le transforme en monde, et parle le temps et le métamorphose en histoire.

En revanche, la technique opère, manipule, dé-re-construit physiquement la nature, calcule, prédit et provoque l'événement. Pour elle, l'être n'est que le champ infiniment plastique de l'expérimentation, du possible et du contrôle: de la *puissance*, au double sens de «possible» et «domination». Mais, par elle-même, la technoscience n'accorde aucun sens. Au contraire, elle désignifie, désymbolise le monde et l'histoire. C'est ce que Weber appelait le désenchantement. Celui-ci est la conséquence nécessaire du primat conquis par la technique-opératoire sur le symbolique dans notre rapport au temps et à l'espace. Il commence avec la science moderne, c'est-à-dire lorsque la considération des causes finales (qui donnent sens) est abandonnée au profit exclusif des causes efficientes (qui accordent maîtrise), lorsque l'expérience et l'intuition cèdent le pas à l'expérimentation techniquement médiée et que le «livre de la Nature» est déclaré écrit en langage mathématique, opératoire, cessant *ipso facto* d'être un livre, c'est-à-dire une totalité herméneutique. La différence du signe et de la technique est la plus saisissante lorsqu'on prend l'homme lui-même comme exemple. Comparez, par exemple, la relation symbolique, langagière, du psychothérapeute à son patient et la relation techno-opératoire du neurochirurgien ou du psychopharmacien intervenant directement dans la chimie fine du cerveau.

D'une façon générale, là où l'homme se rapporte à ce qui est *via* le symbole ou le signe, il noue une relation médiatisée, respectueuse de l'un et de l'autre et où quelque chose comme la liberté trouve à se loger. Par contre, le rapport technicien est, dans un sens, immédiat : il est action, opération, intervention dans l'autre. Il est intrusion ou branchement.

La différence du signe et de la technique est trop souvent oubliée, négligée ou délibérément gommée. Ceci produit une série de confusions entre le symbolique et le technique-opératoire dont la plus ancienne est sans doute la magie, qui attribue au signe un pouvoir techno-opératoire qu'il n'a pas ; les formes modernes de la confusion du signe et de la technique se rassemblent autour des utopies ou projets de *technocraties* qui attribuent à la technique un pouvoir symbolique — c'est-à-dire d'accomplissement historique progressif de l'espèce humaine — que les technosciences n'ont pas.

b) *Théoriquement, la temporalité historique anthropologocentrée ne peut rendre compte de l'Évolution.*

Pour la technoscience contemporaine, la temporalité la plus englobante n'est pas la durée historique mais le temps de l'évolution : l'évolution de la vie, mais plus généralement et plus primitivement encore de la matière et de l'énergie. Or cette temporalité évolutive est, du point de vue de la technoscience, décrite comme non eschatologique, c'est-à-dire comme non finale et dépourvue de sens. Elle est purement causale, laissée au jeu du hasard et de la nécessité. L'évolution biocosmique est le siège d'une opérativité non symbolique, proprement physique mais non sans analogie avec la technique, aveugle et muette. Elle a été productrice d'*Homo*, c'est-à-dire de cette espèce vivante qui de l'intérieur d'elle-même semble tendre à une évolution « spécifique » et d'une autre essence que l'évolution des espèces. C'est l'évolution si significativement « pré-historique » qui a produit l'homme. L'homme qui est cette modulation absolument originale de la durée cosmique que le symbole, le sens, l'histoire, la valeur, le langage constellent.

Il est tentant de nier la différence entre l'Évolution et l'Histoire. La vulgarisation scientifique s'y emploie activement en nous racontant comme une grande épopée, rassurante car apparemment anthropocentrée, l'« Histoire » du Cosmos, de la Vie et, enfin, de l'Homme. Dans ce sillage, l'on a même inventé un principe « anthropique » qui prétend expliquer que si, dès le Big Bang, le cosmos a été et est tel que la science le découvre, c'est parce qu'il devait être susceptible de produire quelque chose comme l'Homme et la conscience au terme d'une longue mais, derechef, téléonomique évolution. Cette réhistoricisation symbolique du temps cosmique est cependant loin d'être satisfaisante. En effet, à moins de réintroduire au-delà du principe anthropique, un principe proprement théologique, on ne voit pas qu'est-ce qui a précalculé et orienté l'univers physique et l'évolution biologique en vue de l'homme. En fait, la notion de finalité, d'intention, d'activité en vue d'un but est toujours une extrapolation à partir de l'existence individuelle ou collective limitée dans le temps. À proprement parler, un individu ou un groupe d'individus peuvent agir en fonction d'une fin visée et qui donne sens et valeur à leur action. Il est déjà très discutable que cette téléologie puisse

être étendue à la succession des générations jusqu'à englober l'histoire de l'Humanité. Il est tout à fait exclu sauf, répétons-le, hypothèse théologique, de l'étendre à l'évolution biocosmique.

Mais il y a un autre problème. La technoscience a creusé la temporalité d'une façon inouïe, non seulement vers le passé (plus ou moins quinze milliards d'années), mais aussi vers le futur. Alors que la théologie et la philosophie méditaient dans un sens herméneutique la Fin des Temps ou la Fin de l'Histoire, la technoscience contemporaine invite à soulever des questions telles que: qu'en sera-t-il de l'Univers — et donc aussi de l'Homme — dans un, dix ou cent millions d'années...? De telles questions n'attendent aucune réponse: elles manifestent seulement l'ouverture et l'opacité radicales du futur, c'est-à-dire la ruine de toute pensée eschatologique et herméneutique qui permettrait de boucler la temporalité cosmique comme une Histoire. L'idée même d'une Histoire de cent millions d'années, ou d'une Tradition d'un milliard d'années, n'a pas de sens, du moins selon l'acception ordinaire de ces termes qui postulent une mémoire, une continuité, une possibilité de dialogue et de reprise, de réassimilation symbolique constante du passé. Symétrique de la pré-histoire, la notion insiste d'une possible post-histoire, c'est-à-dire d'une évolution qui ne serait plus l'accomplissement progressif interne de l'Humanité, mais un processus innommable, incluant des mutations partielles ou totales, uniques ou multiples de l'espèce humaine, c'est-à-dire de discontinuités qu'aucun anthropologos, aucune communication symbolique (historico-culturelle) ne pourraient encore ponter. Des possibilités de dé-re-construction, de manipulations biophysiques de l'espèce induites par la technique trouveraient ici à s'employer. Mais ce ne serait évidemment plus dans le sens d'un service d'*Homo*, d'un secours apporté à l'accomplissement symbolique de l'espèce. Il s'agirait d'une exploitation évolutionniste de la matière *Homo* que ne viendrait régler aucune visée anthropologique. Une exploitation qui ne ferait, en somme, que poursuivre l'opérativité destructrice-créatrice de l'Évolution, elle-même, productrice d'*Homo* et de ses symboles.

Il n'y a, en effet, rien ni pratiquement ni théoriquement, dans la technoscience, qui invite à arrêter en l'espèce *Homo sapiens sapiens* le processus de l'évolution cosmique. Les technosciences ne cessent d'accroître leur pouvoir d'intervention sur *Homo*. Mais il n'y a en l'Homme aucun pouvoir d'anticipation et de prévision eschatologique qui lui permettrait de dire en quel sens intervenir dans un processus évolutif dont il est le produit, semble-t-il, non terminal. Sauf, bien sûr, à oublier ou à gommer l'évolution et à ne penser que l'histoire en y ramenant tacitement le tout de la temporalité.

La temporalité induite par la technoscience fait éclater l'unité synthétique-herméneutique de la temporalité historique. Pour l'Histoire, les trois moments de la temporalité se tiennent étroitement: l'avenir n'est jamais que l'avenir d'un certain passé et, en celui-ci, cet avenir est toujours déjà anticipé. Le présent est ce point toujours mobile où la synthèse du passé et de l'avenir se noue: le lieu où sans cesse se refait le cercle herméneutique qui accorde le sens et métamorphose le temps en histoire. La temporalité technoscientifique est, au contraire, intégralement tendue vers le futur mais au sens de la suscitation de tout le possible, sans le souci de sauvegarder,

dans l'invention de l'avenir, le passé qui seul donne sens à l'avenir: sens d'accomplissement. La technoscience avance. Elle ne se soucie ni de fondement, ni de pré-supposé. Elle fait, expérimente ce qui marche, construit, opère, abandonne ce qui ne fonctionne pas, essaye, tente. Elle est la tentation permanente du possible. L'expression d'une liberté et d'une puissance que rien ne contient: nulle ontologie, nulle eschatologie, nulle axiologie. Son impératif propre est anéthique: il faut faire tout ce qu'il est possible, tout expérimenter. Autrement dit, selon sa dynamique propre qui est, répétons-le, celle de la puissance et de l'opérateur, le procès technoscientifique n'est absolument pas anthropologocentré. C'est pourquoi il est an-éthique, an-historique, a-sémantique, an-ontologique, an-eschatologique. En un mot: la technoscience est foncièrement an-anthropologique. Pour l'homme, elle est fondamentalement ambivalente, mais d'une ambivalence où il est lui-même comme tel en jeu et en question.

Or bien des hommes la servent croyant servir l'homme. Aussi alors même qu'ils phantasment leur activité de R. et D. sous l'horizon du progrès historique travaillent-ils aveuglément à la progression d'une temporalité et d'une opérativité évolutionniste proprement sans nom, puisqu'elle est l'autre du symbole. Il serait aisé de montrer qu'aujourd'hui, par exemple, les recherches des technosciences de la vie — de la procréatique à la génétique — tout en assumant le service humaniste d'un allègement de certaines souffrances (stérilité, maladies génétiques...) déploient en même temps une énorme capacité de manipulation et donc de mutation d'aspects essentiels de la condition humaine, de l'identité sexuelle à l'unité spécifique.

III. ENTRE SYMBOLE ET TECHNOSCIENCE: LE TEMPS DE LA PRUDENCE

Il est dangereux d'identifier trop massivement progrès de l'Humanité et progrès technoscientifique. Le service humaniste de la technoscience est suspect pas seulement pour des raisons anthropologiques d'abus et de mauvais usage par l'homme, mais parce que d'une certaine façon les technosciences dépassent tout cadre anthropologocentré.

La technoscience n'est pas en soi progressiste si, par progrès on entend l'accomplissement historico-symbolique de l'Humanité. Sa «solution» du problème de l'homme pointerait plutôt en direction de mutations biophysiques de l'espèce qui supprimeraient, peu à peu ou brutalement, en partie ou en totalité, celle-ci au bénéfice d'une évolution qui n'a rien d'anthropologocentré. Et rien n'empêche, au contraire, que cette évolution ait, pour l'essentiel, lieu sous le masque du service du mieux-être et de la réalisation de l'Homme.

Il faut donc être vigilant et critique à l'égard du slogan du service humaniste de la R. et D. technoscientifique. *Mais* il ne faut pas non plus qu'un excès de méfiance en vienne à transformer cette vigilance en soupçon systématique et en rejet des immenses bénéfices que l'Humanité a pu et pourra encore tirer du progrès technoscientifique. Même si elle correspond bien à une tendance fondamentale de la technoscience, quelque chose comme une technoévolution autonome instrumentalisant radicalement l'humanité n'existe pas. Les hommes demeurent la force motrice et d'entretien du développement technoscientifique. Et s'il existe bien une sorte d'im-

pératif anéthique de la technique invitant à faire toutes les expériences et à actualiser tous les possibles y compris ceux qu'un «homme humain» jugerait abominables, c'est parce qu'il y a en l'homme un désir qui correspond à la tentation d'exercer la liberté technoscientifique de recherche d'une façon nihiliste.

Une question qui dépasse le cadre de notre propos, mais qui apparaît comme fondamentale serait: qu'est-ce qui en l'homme pousse hors de l'humanité et qu'est-ce qui en l'homme pousse à l'accomplissement de l'humanité?

Car il y a en l'homme — jusque dans son imaginaire, ses phantasmes et ses symboles — l'un *et* l'autre: acceptation accomplissante de la «condition humaine» et refus de celle-ci.

Le vieux Kant, dans des textes où il se satisfaisait moins de voir le Règne de la Raison et de la Liberté seulement comme une idée ou un royaume nouménal et où il interroge fiévreusement l'histoire de son temps avec l'espoir d'y lire des signes d'un progrès effectif et alors même qu'il croit pouvoir décrypter la Révolution de 1789 comme une indication majeure en faveur de ce progrès, le vieux Kant, en ce temps où Darwin n'était pas né, méditant comme sur le seuil de la maison anthropologocentriste, historique et symbolique, et regardant vers le dehors, le vieux Kant s'interroge: et si «une révolution naturelle se jouait du genre humain pour permettre à d'autres créatures d'entrer en scène... Car pour l'omnipotence de la nature ou plutôt de la cause première pour nous inaccessible, l'homme n'est encore qu'une brouille». Mais Kant se ressaisit aussitôt pour voler au secours de l'homme, armé de toute sa raison et de toute sa — bonne — volonté, mais aussi *seulement* de celles-ci: «Mais que les souverains de sa propre espèce le considèrent et le traitent ainsi, soit en le changeant en animal, simple instrument de leurs plans, soit en opposant les hommes les uns aux autres, dans leurs conflits, pour les faire massacrer, voilà qui n'est pas une brouille, mais un renversement de la *fin* même de la création.»⁷ Ce que Kant dit est toujours vrai et sage: c'est le cercle de l'anthropos, du logos et de l'éthos, auquel d'une certaine façon la philosophie s'identifie. Mais la philosophie ne peut s'y réduire: ses intérêts hétérologiques sont la féconde impureté qui empêche sa tautologie de devenir simplement vide.

Et bien des choses ont effectivement changé depuis l'époque de Kant, des choses qui lui donnent tantôt tort, tantôt raison, obligeant au fond à répéter ses questions. «Qu'est-ce que l'homme?», à une époque post-darwinienne où les métaphores de la «Mère Nature, de la Sage Nature, de la Toute-Puissante Nature, de la Nature comme Création, de la Nature Harmonie, etc...» ne fonctionnent plus que difficilement ou ironiquement. À une époque où la conception même de la légalité naturelle est bouleversée parce que radicalement temporalisée. À une Époque, où l'homme — cette phase de l'Évolution — commence à pouvoir intervenir biophysiquement et pas seulement symboliquement dans l'Évolution. Tout cela marque les limites de l'anthropologocentrisme historique et symbolique. Mais les marque de l'intérieur. Tout cela met l'anthropologocentrisme en perspective mais sans qu'un nouvel horizon eschatologique puisse se déployer et accorder la lumière rassurante d'un nouveau sens. Telle

7. KANT, *Le conflit des facultés*, p. 106.

est la finitude acceptée/refusée de l'homme. C'est de manière immanente cependant que l'homme travaille non seulement à l'intérieur mais aussi sur sa finitude, c'est-à-dire sur lui-même. Et dans cette situation, le symbole n'est ni tout ni rien.

Au sein de nos sociétés technoscientifiques et de notre monde dominé par l'Occident technoscientifique, le symbole, s'il est loin d'être tout et de jouir encore de ses énormes privilèges de jadis, n'est cependant pas rien. Et aussi longtemps qu'il sera homme, l'homme médiatisera par des signes ses désirs, ses décisions, ses entreprises, ses projets. Même s'il y a, en effet, et pas du tout magistralement, une tendance à se plier aux injonctions du possible technoscientifique et à aligner sur ce possible toute politique, fut-elle de gauche ou de droite, cette tendance elle-même n'est qu'une expression de la croyance symbolique selon laquelle le développement technoscientifique constitue la clef de tout progrès et l'unique visage de l'avenir. Nous voulons dire ceci : entre le signe et la technique, l'interaction est possible. Elle est même constante, bien qu'elle procède la plupart du temps inconsciemment. La conquête de la lune a été portée par de puissants symboles, autant que par la technologie. Et là où l'esprit humain est comparé à un ordinateur et la société à une mégamachine complexe, une influence, réductrice, agit de la technique sur le symbolique qui se trouve comme technicisé. Métaphores certes, mais métaphores préparatoires de modèles et de réalités peut-être, un jour, opératoires. Prendre conscience de l'interaction du symbole et de la technoscience nous paraît une tâche philosophique de première importance. Une tâche critique de dénonciations des innombrables confusions et réductions sources d'idéologies scientistes, technicistes, technocratiques ou... scientophobes et technophobes, régressives.

Comme actuel et possible, nous concevons un humanisme sans illusion. Sans illusions, c'est-à-dire sans cette foi excessive, dangereuse, proprement magico-religieuse, dans le symbole et sa puissance eschatologique. Au mieux, la Fin de l'Histoire n'est qu'une Idée au sens kantien et une vocation, en même temps qu'un devoir moral. Sans illusion aussi quant au prétendu service humaniste de la technoscience. Ce service n'est certes pas inexistant, mais il appartient aux hommes de veiller à ce qu'il ne force pas, ou du moins pas trop brutalement et de façon catastrophique, les bornes de l'anthropologocentrisme. Entre symbole et technoscience, le temps de l'immanence est aussi celui de la prudence : une prudence ontologique à la mesure des tentations de l'opérativité an-ontologique et asymbolique de la technoscience et des dangereux mirages métaphysiques de l'Histoire et du symbole.